Para uma crítica da violência[50]

A tarefa de uma crítica da violência[51] pode se circunscrever à apresentação de suas relações com o direito e com a justiça. Pois, qualquer que seja o modo como atua uma causa, ela só se transforma em violência, no sentido pregnante da palavra, quando interfere em relações éticas. A esfera dessas relações é designada pelos conceitos de direito e de justiça. Quanto ao pri-

[50] A tradução deste ensaio se apoiou também nas traduções já realizadas para o português — a saber, a de Willi Bolle (em Walter Benjamin, *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*, organização e apresentação de Willi Bolle, São Paulo, Edusp/Cultrix, 1995, pp. 160-75), e a de João Barrento (Walter Benjamin, *O anjo da história*, organização e tradução de João Barrento, Lisboa, Assírio & Alvim, 2008, pp. 49-71), incorporando, em várias passagens, suas soluções. (N. da E.)

[51] O conceito de *Kritik* é empregado aqui no sentido kantiano de "delimitação dos limites", segundo a etimologia grega do verbo *krinein* — "separar", "distinguir", "delimitar" —, do qual derivam também os termos "critério" e "crise". Benjamin não escreve, portanto, um ensaio pacifista, mas tenta delimitar os vários domínios nos quais *Gewalt* (a "violência", o "poder"; ver abaixo) se exerce, em particular para refletir sobre a oposição entre o "poder-como-violência" do direito e do Estado, e a "violência-como-poder" da greve revolucionária.

O substantivo *Gewalt* provém do verbo arcaico *walten*: "imperar", "reinar", "ter poder sobre", hoje empregado quase exclusivamente em contexto re-

meiro destes, é claro que a relação mais elementar e fundamental de toda ordenação de direito é aquela entre fim e meios.[52] Além disso, que, em princípio, a violência só pode ser procurada na esfera dos meios, não dos fins. Com estas constatações obtêm-se mais aspectos para a crítica da violência e, todavia, talvez diferentes do que pode parecer à primeira vista. Pois, se a violência for um meio, então parece haver, sem mais, um critério para a sua crítica. Este se impõe na pergunta se a violência é em determinados casos meio para fins justos ou injustos. Sendo assim, sua crítica estaria implicitamente dada em um sistema de fins justos. Mas não é bem assim. Pois o que um tal sistema incluiria — aceitando-se a hipótese de que estivesse assegurado contra todas as dúvidas — não é um critério da violência em si mesma enquanto princípio, mas um critério para os casos de sua aplicação. Permaneceria ainda sempre aberta a questão se a violência em geral, enquanto princípio, é ética, mesmo como meio para fins justos. Desse modo, esta pergunta necessita para sua

ligioso. Se o uso primeiro de *Gewalt* remete a *potestas*, ao poder político e à dominação — como no substantivo composto *Staatsgewalt*, "autoridade ou poder do Estado" —, o emprego da palavra para designar o excesso de força (*vis*, em latim) que sempre ameaça acompanhar o exercício do poder, a *violência*, este se firma no uso cotidiano a partir do século XVI (daí, por exemplo, *Vergewaltigung*, "estupro"). Por essa razão, Willi Bolle traduziu o título do ensaio "Zur Kritik der Gewalt" como "Crítica da violência — Crítica do poder" (em *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*, *op. cit.*) e João Barrento, como "Para uma crítica do poder como violência" (em *O anjo da história*, *op. cit.*). De todo modo, o que importa é ressaltar a dupla acepção do termo *Gewalt*, que indica, em si mesmo, a imbricação entre poder político e violência que constitui o pano de fundo da reflexão de Benjamin. Cabe observar ainda que, no plural, *Gewalten*, costuma ser traduzido também por "forças". (N. da E.)

[52] No original, *Mittel*; ver nota 24 do ensaio "Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem", neste volume. (N. da E.)

decisão de um critério mais preciso, de uma diferenciação na esfera dos próprios meios, sem consideração pelos fins aos quais servem.

A eliminação deste questionamento crítico e mais preciso caracteriza uma grande tendência na filosofia do direito, talvez como sua mais marcante característica: o direito natural. Este vê na aplicação de meios violentos para fins justos tampouco um problema como o homem encontra um problema no "direito" de locomover seu corpo até um fim desejado. Segundo sua concepção (que forneceu ao terrorismo na Revolução Francesa seu fundamento ideológico) a violência é um produto da natureza, semelhante a uma matéria-prima, cuja utilização não está sujeita a nenhuma problemática, a não ser que se abuse da violência visando fins injustos. Se, de acordo com a teoria do Estado no direito natural, as pessoas abrem mão de todo seu poder em favor do Estado, isso acontece segundo o pressuposto (constatado expressamente por Espinosa no *Tratado teológico-político*,[53] por exemplo) de que o indivíduo, em si e para si — e antes de firmar esse contrato ditado pela razão —, também exerce *de jure* todo e qualquer poder que ele *de facto* tem. Estas concepções talvez tenham adquirido vida nova mais tarde graças à biologia de Darwin, a qual, de um modo inteiramente dogmático, e a par da seleção natural, considera tão somente a violência como meio originário e o único adequado para todos os fins vitais da natureza. A filosofia popular darwinista mostrou muitas vezes o quanto é pequeno o passo que leva deste dogma da história natural para o ainda mais grosseiro dogma da filosofia do direito; a sa-

[53] Conforme João Barrento, trata-se do capítulo 16: "Sobre os fundamentos do Estado, sobre o direito natural e civil do indivíduo e sobre o direito dos poderes superiores". (N. da E.)

ber, que toda a violência que é adequada a fins quase exclusivamente naturais também já é, por isso, conforme ao direito.

A esta tese do direito natural, da violência como dado da natureza, contrapõe-se diametralmente a do direito positivo, a da violência como produto do devir histórico. Se o direito natural pode julgar cada direito existente apenas por meio da crítica aos seus fins, o direito positivo, por sua vez, pode avaliar qualquer direito nascente apenas pela crítica aos seus meios. Mas, sem prejuízo desta oposição, as duas escolas se encontram num dogma comum fundamental: fins justos podem ser alcançados por meios justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos. O direito natural almeja "justificar" os meios pela justiça dos fins, o direito positivo, "garantir" a justiça dos fins pela "justificação" dos meios. A antinomia se mostraria insolúvel se o pressuposto dogmático comum fosse falso; se, por um lado, meios justificados, e, por outro, fins justos, se encontrassem num conflito inconciliável. Mas nenhuma luz poderia ser vislumbrada, a esse respeito, enquanto não se sair desse círculo e não se estabelecer critérios mutuamente independentes tanto para fins justos como para meios justificados.

O domínio dos fins, e com isso também a pergunta por um critério de justiça, está por enquanto excluído desta investigação. Ao invés disso, encontra-se em seu centro a pergunta pela justificação de certos meios que constituem a violência. Princípios do direito natural não podem decidir esta pergunta, mas apenas levar a uma casuística sem fundo. Pois, se o direito positivo é cego para o caráter incondicional dos fins, então o direito natural o é para o caráter condicional dos meios. Ao contrário, a teoria positiva do direito é aceitável como fundamento hipotético no ponto de partida desta investigação, porque ela empreende uma diferenciação fundamental quanto aos tipos de violência, independentemente dos casos de sua aplicação. Essa diferenciação se dá

entre a violência historicamente reconhecida, a violência, assim chamada, sancionada e não sancionada. Se as reflexões que se seguem procedem dessa diferenciação, isso não significa, é claro, que formas dadas de violência podem ser classificadas em termos de serem ou não sancionadas. Pois, em uma crítica da violência, o critério para esta última, no direito positivo, não pode passar por sua aplicação, mas somente por sua avaliação. Trata-se da pergunta: o que implica para a essência da violência que tal critério ou diferença seja possível em relação a ela; ou, em outras palavras, qual o sentido desta diferenciação. Que esta diferenciação proposta pelo direito positivo faz sentido, que ela é em si inteiramente fundamentada e não pode ser substituída por outra, isso logo se mostrará; com isto, ao mesmo tempo, será lançada uma luz sobre a única esfera na qual esta diferenciação pode acontecer. Em uma palavra: se o critério que o direito positivo estabelece para a conformidade ao direito da violência só pode ser analisado segundo seu sentido, então a esfera de sua aplicação deve ser criticada segundo seu valor. Para esta crítica, deve-se então encontrar o ponto de vista externo à filosofia do direito positivo, mas também externo ao direito natural. Em que medida apenas a reflexão histórico-filosófica sobre o direito pode fornecer tal ponto de vista vai ficar claro.

O sentido da diferenciação entre a violência conforme ao direito e a não conforme ao direito não está ao alcance da mão. Deve-se evitar resolutamente o mal entendido do direito natural, segundo o qual este sentido consiste na diferenciação entre uma violência para fins justos e para fins injustos. Mais do que isso, já foi aludido que o direito positivo exige de qualquer violência um atestado de identidade quanto a sua origem histórica, de que depende, sob determinadas condições, sua conformidade ao direito, sua sanção. Na medida em que o reconhecimento das forças do direito se manifesta de maneira mais tangível fun-

damentalmente na submissão sem resistência a seus fins, pode-se tomar por base como classificação hipotética quanto aos tipos de violência a existência ou a falta de um reconhecimento histórico geral de seus fins. Fins que prescindem desse reconhecimento podem ser chamados de fins naturais, os outros, fins de direito. De fato, a função diversificada da violência, dependendo se ela serve a fins naturais ou de direito, deve ser desenvolvida de maneira mais clara tomando por base relações de direito determinadas, quaisquer que sejam elas. Para simplificar, as próximas observações têm como referência essas relações na Europa atual.

Nessas relações de direito, e no que diz respeito ao indivíduo enquanto sujeito do direito, a tendência característica é a de não admitir fins naturais em todos os casos em que a realização de tais fins, por parte dos indivíduos, só pode ser adequadamente alcançada pelo uso da violência. Quer dizer: esta ordenação jurídica empenha-se em erigir, em todos os domínios em que os fins dos indivíduos só podem ser adequadamente alcançados por meio da violência, fins de direito que apenas o poder jurídico pode desse modo realizar. Sim, a ordenação jurídica empenha-se em colocar limites por meio de fins de direito até mesmo em domínios nos quais os fins naturais, em princípio, estão dados de maneira bastante livre e ampla, como o domínio da educação; isto, desde que se deseje alcançar esses fins naturais com um excesso de violência, como tal ordenação age na legislação acerca dos limites para castigos educativos. Pode-se formular como máxima geral da legislação europeia atual o seguinte: todos os fins naturais dos indivíduos devem colidir com fins de direito, quando perseguidos com maior ou menor violência. (A contradição em que o direito à legítima defesa se encontra com relação a esta máxima deve se esclarecer por si no decorrer destas reflexões.) A partir desta máxima segue-se que o direito consi-

dera a violência nas mãos dos indivíduos um perigo capaz de solapar a ordenação de direito. Como um perigo que torna vãos os fins e a execução do direito? Certamente não; pois assim não seria a violência em si que é condenada, mas apenas aquela que é orientada para fins contrários aos de direito. Poderia se dizer que um sistema de fins de direito torna-se insustentável se em algum lugar ainda se permite que fins naturais sejam perseguidos de maneira violenta. Mas isto é, inicialmente, um mero dogma. Em contraposição, talvez se devesse levar em conta a possibilidade surpreendente de que o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito; de que a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameaça perigosamente, não em razão dos fins que ela quer alcançar, mas por sua mera existência fora do direito. A mesma suposição pode ser sugerida, de maneira ainda mais drástica, quando se para para pensar no quanto a figura do "grande" criminoso tantas vezes suscitou a secreta admiração do povo, por mais repugnantes que tenham sido seus fins.[54] Isto se deve não a seu ato, mas sim à violência de que esse ato dá testemunho. Neste caso, com efeito, a violência que o direito atual procura retirar das mãos dos indivíduos em todos os domínios da ação

[54] A temática do grande criminoso e da atração que ele exerce sobre o povo é um tema comum à filosofia do direito (por exemplo, em Hegel, no parágrafo 95 da *Filosofia do Direito*, embora numa direção contrária à de Benjamin) e à literatura, em particular ao Dostoiévski de *Crime e castigo*, livro que Nietzsche tanto admirou e que Benjamin lia na época. Benjamin enxerga nessa atração, um indício da suspeita, mesmo inconsciente, que a "multidão" experimenta com relação à *justiça* do direito vigente, portanto, uma suspeita que aludiria à origem violenta do direito. (N. da E.)

aparece como realmente ameaçadora, e mesmo vencida ainda suscita a simpatia da multidão contra o direito. Por qual função a violência parece ser no fundo tão ameaçadora ao direito, e pode ser tão temida por ele, irá se mostrar justamente onde, mesmo segundo a ordenação atual do direito, seu desdobramento ainda é admitido.

Este é antes de mais nada o caso na luta de classes, na figura da garantia do direito de greve dos trabalhadores. Hoje, a classe trabalhadora organizada constitui, ao lado dos Estados, o único sujeito de direito a quem cabe um direito à violência. Contra essa perspectiva existe, todavia, a objeção de que o abster-se de ações, um não-agir, tal como é a greve em última instância, não deveria ser caracterizado de forma alguma como violência. Tal consideração, sem dúvida, também tornou mais fácil para o poder do Estado a concessão do direito de greve quando não se podia mais evitá-la. Mas tal concessão não tem vigência ilimitada, pois não é incondicional. Com certeza o abster-se de uma ação, também de um serviço, quando equivale simplesmente a um "rompimento de relações", pode ser um meio puro, inteiramente sem violência. Como na perspectiva do Estado, ou do direito, no direito à greve não é concedido aos trabalhadores o direito à violência, mas tão só o direito de se subtrair a uma violência exercida de maneira indireta pelo patrão, é possível que aconteça, aqui e ali, um caso de greve que corresponda a isso e que deva manifestar apenas um "virar as costas" ou um "alheamento" em relação ao patrão. O momento de violência, entretanto, necessariamente entra em cena na forma de chantagem em um tal abster-se de ações, quando tal abstinência ocorre no contexto de uma disposição de princípio pronta para retomar a ação suspensa sob determinadas condições que ou nada têm nada a ver com esta ação ou só modificam algo que lhe é exterior. É nesse sentido que, da perspectiva da classe trabalhadora, que se

contrapõe à perspectiva do Estado, o direito de greve configura o direito de empregar a violência para alcançar determinados fins. O antagonismo entre as duas concepções mostra-se de maneira muito aguda no caso da greve geral revolucionária. Nesta, a classe trabalhadora invocará sempre o seu direito à greve, mas o Estado chamará este apelo de abuso (pois o direito de greve não foi pensado "dessa maneira") e promulgará seus decretos de emergência. Com efeito, para o Estado não existem impedimentos para declarar que o exercício simultâneo da greve em todas as empresas vai contra o direito, na medida em que a greve não teve, em cada local de trabalho, seu motivo específico previsto pelo legislador. Nesta diferença de interpretação se expressa a contradição objetiva da situação de direito, na qual o Estado reconhece uma violência cujos fins, enquanto fins naturais, ele às vezes considera com indiferença, mas em caso sério (de greve geral revolucionária) com hostilidade. Por mais paradoxal que possa parecer à primeira vista, até mesmo um comportamento assumido no exercício de um direito deve, sob determinadas circunstâncias, ser caracterizado como violência. Com efeito, um tal comportamento, quando é ativo, poderá ser chamado de violência, quando exerce um direito que lhe cabe para derrubar a ordenação de direito em virtude da qual esse mesmo direito lhe foi outorgado; quando é passivo, nem por isso deve deixar de ser caracterizado como violência, quando se trata de chantagem no sentido das considerações desenvolvidas acima. Evidencia-se uma contradição objetiva apenas na situação de direito, mas não uma contradição lógica no direito, quando, sob determinadas condições, o direito reage aos grevistas, enquanto praticantes da violência, com violência. Pois na greve o que o Estado teme, mais do que todas as outras, é aquela função da violência que esta investigação pretende expor como o único fundamento seguro de para sua crítica. Se violência fosse, tal como parece de início,

apenas um simples meio para apoderar-se de imediato de qualquer coisa que se deseje no momento, ela só poderia atingir seu fim como violência predatória. Ela seria totalmente inapta para instaurar, ou modificar, condições relativamente estáveis. A greve, porém, mostra que a violência consegue isso, que é capaz de fundamentar e modificar relações de direito, por mais que o sentimento de justiça possa se sentir ofendido com isso. Pode-se objetar com facilidade que tal função da violência é fortuita e esporádica. Essa objeção pode ser refutada quando se considera a violência da guerra.

A possibilidade de um direito de guerra repousa exatamente nas mesmas contradições objetivas na situação de direito que a possibilidade do direito de greve — na medida em que os sujeitos de direito sancionam violências cujos fins permanecem, para aqueles que sancionam, fins naturais, e por isso podem, em casos graves, entrar em conflito com seus próprios fins de direito ou naturais. A rigor, a violência da guerra procura, antes de tudo, chegar a seus fins de maneira totalmente imediata, e enquanto violência predatória. No entanto, chama muito a atenção o fato de que mesmo — ou justamente por isso — em condições primitivas que mal conhecem primórdios de relações de direito de Estado, e mesmo nos casos em que o vencedor entrou na posse de algo agora inexpugnável, exige-se celebrar uma cerimônia de paz. De fato, a palavra "paz", quando tem o sentido correlato ao sentido de "guerra" (pois existe ainda um outro sentido inteiramente diverso, igualmente não-metafórico e político, aquele em que Kant fala de "paz perpétua"),[55] designa exatamente um tal sancionamento — necessário *a priori* — de toda e qualquer vi-

[55] Ver, de Immanuel Kant, *À paz perpétua*, tradução de Marco A. Zingano, Porto Alegre, L&PM, 1989. (N. da E.)

tória, e independente de todas as outras relações de direito. Esta sanção consiste precisamente em reconhecer as novas relações como um novo "direito" — isso de maneira inteiramente independente de saber se essas novas relações vão, *de facto*, necessitar de garantias para perdurar. Se é permitido deduzir que a violência da guerra, enquanto forma originária e arquetípica, é modelo para toda violência que persegue fins naturais, então é inerente a toda violência desse tipo um caráter de instauração do direito. Mais tarde se retornará à amplitude desse conhecimento. Ele explica a tendência do direito moderno, acima mencionada, de retirar, pelo menos do indivíduo enquanto sujeito de direito, qualquer violência, mesmo aquela que se dirige a fins naturais. Na figura do grande criminoso entra em cena, confrontando o direito, essa violência que ameaça instaurar um novo direito — ameaça que, embora impotente, faz, nos casos significativos, estremecer o povo, ainda hoje em dia como nas épocas arcaicas. O Estado, entretanto, teme essa violência pura e simplesmente por seu caráter de instauração do direito, e, ao mesmo tempo, é obrigado a reconhecê-la como instauradora do direito quando potências estrangeiras o forçam a conceder o direito de guerra, e classes, o direito de greve.

Se, na última guerra, a crítica da violência militar tornou-se ponto de partida para uma apaixonada crítica da violência em geral — que pelo menos ensinou que a violência não pode mais ser exercida nem tolerada de maneira ingênua —, ainda assim não se tornou objeto da crítica somente por sua função de instaurar o direito, mas também, e talvez de forma mais devastadora, por uma outra função. Pois é uma duplicidade quanto à função da violência o que caracteriza o militarismo, que só chegou a ser o que é por causa do serviço militar obrigatório. O militarismo é a imposição do emprego universal da violência como meio para fins do Estado. Esta imposição do emprego da violên-

cia foi condenada recentemente com igual ou maior ênfase do que a própria aplicação da violência. Nela, a violência mostra-se numa função completamente diferente daquela de sua simples aplicação para fins naturais. A imposição consiste na aplicação da violência como meio para fins de direito. Pois a subordinação dos cidadãos às leis — no caso, à lei do serviço militar obrigatório — é um fim de direito. Se aquela primeira função da violência foi dita de instauração do direito, então esta segunda função pode ser chamada de manutenção do direito. Uma vez que o serviço militar obrigatório é um caso de aplicação da violência que mantém o direito — caso que, em princípio, não se distingue de outros —, sua crítica realmente eficaz não é tão simples como querem as declamações dos ativistas e pacifistas. Antes, ela coincide com a crítica de toda a violência de direito, ou seja, com a crítica da violência legal ou executiva, e não pode ser levada a cabo num programa mais restrito. Tão pouco — se não se quer proclamar um anarquismo francamente infantil — ser obtida pela recusa em reconhecer toda e qualquer imposição em relação à pessoa, e pela declaração, "Permitido é tudo o que agrada".[56] Tal máxima simplesmente exclui a reflexão quanto à esfera ético-histórica e, com isso, quanto a qualquer sentido da ação, e, além disso, quanto a qualquer sentido da realidade enquanto tal, sentido que não pode se constituir se a "ação" for extirpada de seu domínio. Importa mais o fato de que o apelo tão frequente ao imperativo categórico, com seu programa mínimo absolutamente incontestável — "Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qual-

[56] No original, "*Erlaubt ist was gefällt*", citação de *Torquato Tasso*, de Goethe, v. 994. Na tradução de João Barrento, que verteu a peça para o português, "Farás o que te agradar" (Lisboa, Relógio d'Água, 1999). (N. da E.)

quer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio" —,[57] não é em si suficiente para essa crítica.[58] Pois o direito positivo, quando consciente de suas raízes, com certeza reivindicará reconhecer e fomentar o interesse da humanidade na pessoa de cada indivíduo. Ele enxerga tal interesse na apresentação e na manutenção de uma ordem de destino. Assim como esta ordem, que o direito, com razão, pretende conservar, não deve ser poupada de crítica, assim também qualquer contestação dessa ordem revela-se impotente quando feita apenas em nome de uma "liberdade" sem forma, sem ser capaz de designar uma ordem superior de liberdade. E será totalmente impotente, se, ao invés de se voltar contra a ordenação de direito por inteiro, atacar apenas leis ou práticas de direito isoladas, que o direito protegerá então com seu poder [*Macht*], o qual reside no fato de que só existe um único destino e que justamente aquilo que existe, e em particular aquilo que ameaça, pertence inexoravelmente à sua ordem. Pois a violência que mantém o direito é uma violência que ameaça. Só que essa ameaça não deve ser interpretada no sentido de intimidação, como fazem teóricos liberais mal instruídos. Uma intimidação, no sentido preciso da palavra, exigiria uma determinação que contradiz a essência da ameaça e que também não pode ser obtida por nenhuma lei, pois persiste a esperança de escapar a seu braço. A

[57] A formulação é de Kant, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, aqui citada em tradução de Paulo Quintela (*Kant*, vol. II, Coleção Os Pensadores, São Paulo, Abril, 1980, p. 135). (N. da E.)

[58] Poder-se-ia pôr em dúvida, nessa célebre exigência, se seu conteúdo não é escasso demais — a saber, se é lícito usar, ou permitir que se use, a si mesmo ou a outro, sob qualquer ponto de vista, também como meio. Para tal dúvida poderiam ser encontradas boas razões. (N. de W. B.)

lei se mostra, assim, tão ameaçadora como o destino, do qual depende se o criminoso cairá ou não sob seu jugo. O sentido mais profundo da indeterminação da ameaça do direito se revelará tão só pela consideração posterior da esfera do destino, da qual esta, a ameaça, se origina. Um indício precioso dessa indeterminação se encontra no domínio das penas. Dentre elas, desde o momento em que se colocou em questão a validade do direito positivo, a pena de morte foi a que mais suscitou crítica. Embora, na maioria dos casos, os argumentos da crítica tenham sido pouco fundamentados, seus motivos foram e são questões de princípio. Sentiam os críticos, talvez sem poder explicá-lo, talvez possivelmente sem querer senti-lo, que uma contestação da pena de morte não se dirige contra uma medida punitiva, nem contra algumas leis, mas contra o próprio direito na sua origem. Se, de fato, a violência [*Gewalt*], a violência coroada pelo destino, for a origem do direito, então pode-se prontamente supor que no poder [*Gewalt*] supremo, o poder sobre a vida e a morte, quando este adentra a ordem do direito, as origens dessa ordem se destacam de maneira representativa no existente e nele se manifestam de forma terrível. Em consonância com isto, está o fato de que a pena de morte, em condições primitivas de direito, é decretada até mesmo para delitos como crimes contra a propriedade, em relação aos quais parece inteiramente "desproporcional". Pois seu sentido não é o de punir a infração do direito, mas o de instaurar o novo direito. Com efeito, mais do que em qualquer outro ato de cumprimento do direito, no exercício do poder sobre a vida e a morte é a si mesmo que o direito fortalece. Mas é precisamente aí que, ao mesmo tempo, se anuncia também algo de podre no direito, que uma sensibilidade apurada percebe com mais acuidade, porque se sabe infinitamente distante das condições nas quais o destino teria se mostrado, nesse ato de cumprimento, em sua própria majestade. O entendimento, porém, deve tentar se aproximar o mais decididamente possível dessas condições, se quiser levar a termo tanto a crítica da violência que instaura o direito como a crítica da violência que o mantém.

Em uma combinação ainda mais contrária à natureza do que na pena de morte, numa espécie de mistura espectral, estes dois tipos de violência estão presentes em outra instituição do Estado moderno: a polícia. Esta é, com certeza, uma violência para fins de direito (com o direito de disposição), mas com a competência simultânea para ampliar o alcance desses fins de direito (com o direito de ordenar medidas). O infame de uma tal instituição — que é sentido por poucos apenas porque as competências dessa instituição raramente autorizam as intervenções mais brutais, enquanto permitem agir de maneira ainda mais cega nos domínios os mais vulneráveis e sobre indivíduos sensatos, contra os quais o Estado não é protegido por nenhuma lei — reside no fato de que nela está suspensa a separação entre a violência que instaura o direito e a violência que o mantém. Da primeira exige-se sua comprovação pela vitória, da segunda, a restrição de não se propor novos fins. A violência da polícia está isenta de ambas as condições. Ela é instauradora do direito — com efeito, sua função característica, sem dúvida, não é a promulgação de leis, mas a emissão de decretos de todo tipo, que ela afirma com pretensão de direito — e é mantenedora do direito, uma vez que se coloca à disposição de tais fins. A afirmação de que os fins da violência policial seriam sempre idênticos aos do resto do direito, ou pelo menos teriam relação com estes, é inteiramente falsa. Pelo contrário, o "direito" da polícia assinala o ponto em que o Estado, seja por impotência, seja devido às conexões imanentes a qualquer ordem de direito, não consegue mais garantir, por meio dessa ordem, os fins empíricos que ele deseja alcançar a qualquer preço. Por isso a polícia inter-

vém "por razões de segurança" em um número incontável de casos nos quais não há nenhuma situação de direito clara; para não falar nos casos em que, sem qualquer relação com fins de direito, ela acompanha o cidadão como uma presença que molesta brutalmente ao longo de uma vida regulamentada por decretos, ou pura e simplesmente o vigia. Ao contrário do direito, que reconhece na "decisão" fixada no espaço e no tempo uma categoria metafísica que lhe permite ser objeto de avaliação crítica, a consideração da instituição policial não encontra nada de essencial. Sua violência não tem figura, assim como não tem figura sua aparição espectral, jamais tangível, que permeia toda a vida dos Estados civilizados. E apesar de a polícia ter o mesmo aspecto em todos os lugares, até nos detalhes, não se pode deixar de reconhecer que o seu espírito é menos devastador quando, na monarquia absoluta, ela representa o poder do soberano, que reúne em si a plenitude do poder legislativo e executivo, do que em democracias, onde sua existência, não sustentada por nenhuma relação desse tipo, dá provas da maior deformação da violência que se possa conceber.

Toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito. Se não pode reivindicar nenhum desses predicados, ela renuncia por si só a qualquer validade. Daí resulta que toda violência como meio, mesmo no caso mais favorável, participa da problemática do direito em geral. E mesmo que, nesta altura da investigação, não se possa enxergar com certeza o alcance dessa problemática, o direito, depois do que foi dito, aparece sob uma luz ética tão ambígua, que se impõe naturalmente a pergunta se não existiriam outros meios, não-violentos, para a regulamentação dos interesses humanos em conflito. A pergunta obriga, sobretudo, a constatar que uma resolução de conflitos totalmente não-violenta jamais pode desembocar num contrato de direito. Mesmo que este tenha sido firmado pelas

partes contratantes de maneira pacífica, o contrato leva, em última instância, a uma possível violência. Pois o contrato dá a cada uma das partes o direito de recorrer à violência, de um modo ou de outro, contra a outra parte contratante, caso esta rompa o contrato. E não apenas isso: do mesmo modo como o seu desfecho, também a origem de qualquer contrato aponta para a violência. Esta não precisa estar imediatamente presente no contrato como violência instauradora do direito, mas está nele representada na medida em que o poder [*Macht*] que garante o contrato de direito é, por sua vez, de origem violenta, mesmo que este poder não tenha sido introduzido no contrato pela violência. Quando se apaga a consciência da presença latente da violência numa instituição de direito, esta entra em decadência. Um exemplo disso, na época atual, são os parlamentos. Eles proporcionam o lamentável espetáculo que se conhece porque perderam a consciência das forças revolucionárias às quais devem sua existência. Assim, sobretudo na Alemanha, a última manifestação de tais violências transcorreu sem consequências para os parlamentos.[59] Falta a estes o senso para a violência instauradora do direito, que neles está representada; assim, não é de estranhar que não consigam tomar decisões que sejam dignas dessa violência, mas cultivem, com a prática dos compromissos, uma maneira supostamente não violenta de tratar assuntos políticos. Ora,

[59] Neste ensaio de 1921, Benjamin tem em mente, entre outras coisas, acontecimentos então bastante recentes. Em novembro de 1918, a revolução alemã derrubara o Império e proclamara a República; o chanceler social-democrata Ebert logo entra em acordo com o alto comando do exército para formar "um governo capaz de restabelecer a ordem". Em consequência, em janeiro de 1919, trabalhadores berlinenses insurgentes são presos, espancados e, juntamente com os líderes Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg, assassinados pela polícia do social-democrata Noske. (N. da E.)

o compromisso permanece “um produto que, apesar de repelir qualquer violência aberta, se situa dentro da mentalidade da violência, porque o empenho que leva a fazer um compromisso não parte dele mesmo, mas vem de fora, justamente do empenho contrário, porque em qualquer compromisso, mesmo quando aceito de bom grado, não se pode fazer abstração do caráter coercitivo. ‘Teria sido melhor de outra maneira’ — eis a sensação que está na base de qualquer compromisso”.[60] — É significativo que a deterioração dos parlamentos tenha afastado do ideal de um aplainar não-violento dos conflitos políticos um número tão grande de pessoas quanto a guerra havia conduzido a esse ideal. Aos pacifistas opõem-se os bolcheviques e os sindicalistas. Eles fizeram uma crítica arrasadora e, no seu todo, acertada dos parlamentos atuais. Por desejável e satisfatório que possa ser, comparativamente, um parlamento de alto nível, a discussão dos meios, por princípio não-violentos, de entendimento político não poderá incluir o parlamentarismo. Pois o que este consegue alcançar em questões vitais só podem ser aquelas ordenações do direito que têm a marca da violência tanto na origem como no desfecho.

Será que a resolução não-violenta de conflitos é um princípio possível? Sem dúvida. As relações entre pessoas particulares estão repletas de exemplos. Encontra-se acordo não-violento em

[60] Erich Unger, *Politik und Metaphysik* (Die Theorie. Versuche zu philosophischer Politik, 1 Veröffentlichung) [*Política e metafísica* (A teoria. Ensaios de política filosófica, 1ª publicação)], Berlim, 1921, p. 8. (N. de W. B.)

[Erich Unger (1887-1952) fazia parte de um círculo de intelectuais judeus, que se reunia sobretudo em Berlim, em redor da figura controvertida de Oskar Goldberg (1885-1953). Era, sem dúvida, o mentor desse grupo com que Benjamin manteve contatos esporádicos nos anos 1920.] (N. da E.)

toda parte onde o cultivo do coração deu aos homens meios puros para o entendimento. Aos meios de toda espécie que estão em conformidade com o direito e àqueles que não estão — e que são, todos, violência — podem ser confrontados, como meios puros, os não-violentos. Cortesia do coração, inclinação, amor à paz, confiança, e o que mais poderia ser citado aqui, são seu pressuposto subjetivo. Sua aparição objetiva, entretanto, é determinada pela lei (cujo enorme alcance não pode ser discutido aqui) de que meios puros não são jamais meios de soluções imediatas, mas sempre de soluções mediatas. Por isso, os meios puros nunca remetem ao aplainar de conflitos de homem a homem diretamente, mas têm de passar pela via das coisas. É nos casos em que os conflitos humanos se relacionam de maneira mais objetiva com bens materiais que se abre o domínio dos meios puros. Por essa razão, a técnica no sentido mais amplo do termo é seu campo mais apropriado. Seu exemplo mais profundo talvez seja o diálogo, considerado como técnica de civilidade no entendimento. Nele não só é possível um acordo não-violento como a exclusão, por princípio, da violência encontra explicitamente sua expressão em uma relação significativa: a de não haver punição para a mentira. Provavelmente não há nenhuma legislação sobre a terra que estipula originalmente uma tal punição. O que quer dizer que existe uma esfera da não-violência no entendimento humano que é totalmente inacessível à violência: a esfera própria da “compreensão mútua”, a linguagem. Só tardiamente, e num processo singular de deterioração, a violência do direito penetrou nessa esfera ao estabelecer uma punição para o logro. Enquanto na sua origem a ordem do direito, confiando em sua violência vitoriosa, se contenta em abater a violência contrária ao direito onde esta se mostra, e o logro, como nada tem de violência em si, estava livre de punição no direito romano e no germânico antigo (segundo o princípio, *ius civile*

vigilantibus scriptum est,[61] isto é, "olhos para o dinheiro"[62]), o direito de épocas posteriores, carecendo de confiança em sua própria violência, já não se sentia mais, como antes, à altura de qualquer outra violência. O medo desta e a desconfiança em relação a si mesmo são muito mais um indício de seu abalo. Ele começa a instituir fins para si mesmo, com a intenção de poupar manifestações mais fortes à violência mantenedora do direito. Volta-se, portanto, contra o logro, não por considerações morais, mas por causa do medo das ações violentas que o logro poderia desencadear na pessoa lograda. Como esse medo entra em conflito com a própria natureza violenta do direito, que vem de suas origens, esses fins são inadequados para os meios legítimos do direito. Em tais fins se mostra não apenas a deterioração da própria esfera do direito, mas ao mesmo tempo um minguar dos meios puros. Pois ao proibir o logro, o direito restringe o uso de meios inteiramente não-violentos, já que poderiam provocar a violência como reação. Essa tendência do direito também contribuiu para a concessão do direito de greve, contraditório aos interesses do Estado. O direito o concede porque inibe ações violentas, as quais teme enfrentar. Pois antes, os operários passavam diretamente à sabotagem, pondo fogo nas fábricas. — Para motivar as pessoas a buscar acordos pacíficos para seus interesses, aquém de toda ordenação do direito, existe, afinal de contas, abstraindo todas as virtudes particulares, um motivo eficaz que com frequência proporciona, até à mais renitente das vontades, aqueles meios puros, ao invés dos violentos: o temor de desvantagens comuns que ameaçam nascer do confron-

[61] Em latim, no original: "o direito civil foi escrito para vigilantes". (N. da E.)

[62] No original, "*Augen für Geld*". (N. da E.)

to violento, qualquer que seja o resultado. Tais desvantagens são evidentes em inúmeros casos de conflitos de interesses entre pessoas privadas. A situação é diferente quando classes ou nações estão em disputa, porque aí aquelas ordens mais altas, que ameaçam sobrepujar igualmente o vencedor e o vencido, permanecem ocultas ao sentimento da maioria e à inteligência de quase todos. Pôr-se à procura dessas ordens mais altas e dos interesses comuns que lhes correspondem, e que seriam o motivo mais duradouro para uma política dos meios puros, levaria aqui longe demais.[63] Portanto, só podem ser apontados meios puros da política ela mesma enquanto casos análogos àqueles que regem a interação pacífica entre pessoas privadas.

Quanto às lutas de classes, a greve, sob certas condições, tem de ser considerada um meio puro. Aqui deve-se caracterizar mais detalhadamente duas modalidades essencialmente diferentes de greve, cuja possibilidade já foi evocada. Cabe a Sorel o mérito de tê-las distinguido pela primeira vez, baseando-se em considerações mais políticas do que puramente teóricas.[64] Sorel opõe à greve geral política a greve geral proletária. Entre elas também existe uma oposição em sua relação com a violência. Para os partidários da greve geral política, vale o seguinte: "A base de suas concepções é o fortalecimento do poder do Estado [*Staatsgewalt*]; em suas organizações atuais, os políticos (a saber, os so-

[63] Mas veja-se Unger, *op. cit.*, pp. 18 e ss. (N. de W. B.)

[64] Georges Sorel (1847-1922) deixou seu emprego de engenheiro para trabalhar exclusivamente em prol do sindicalismo revolucionário francês, publicando vários artigos reunidos no livro *Réflexions sur la violence* (1907), no qual defende teses, que ressoam no ensaio de Benjamin, a respeito da necessidade da greve geral do proletariado, da crítica aos parlamentos e da importância da noção de mito. (N. da E.)

cialistas moderados) preparam desde já a instituição de um poder forte, centralizado e disciplinado, que não se deixará perturbar pela crítica da oposição, saberá impor o silêncio e baixar seus decretos mentirosos".[65] "A greve geral política [...] demonstra como o Estado não perderá nada de sua força [*Kraft*], como o poder [*Macht*] passa de privilegiados para privilegiados, como a massa dos produtores mudará de donos".[66] Em oposição a essa greve geral política (cuja fórmula, diga-se de passagem, parece ser a da passada revolução alemã[67]), a greve geral proletária se propõe, como única tarefa, aniquilar o poder do Estado. Ela "exclui todas as consequências ideológicas de qualquer política social possível; seus partidários consideram até mesmo as reformas mais

[65] Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, 5e édition, Paris, 1919, p. 250. (N. de W. B.)

[Note-se que na tradução da frase original de Sorel, Benjamin verteu *État* não por *Staat* simplesmente, mas por *Staatsgewalt*, "poder do Estado"; *pouvoir* não por *Macht*, mas por *Gewalt*, e introduziu ainda os parênteses "(a saber, os socialistas moderados)". No original: "*Le renforcement de l'État est à la base de toutes leurs conceptions; dans leurs organisations actuelles les politiciens préparent déjà les cadres d'un pouvoir fort, centralisé, discipliné, qui ne sera pas troublé par les critiques d'une opposition, qui saura imposer le silence et qui décrétera ses mensonges*".] (N. da E.)

[66] *Op. cit.*, p. 265. (N. de W. B.)

[No original: "*La grève général politique nous montre comment l'État ne perdrait rien de sa force, comment la transmission se ferait de privilegiés à privilegiés, comment le peuple de producteurs arriverait à changer de maîtres*". Note-se que a tradução de Benjamin promove pequenas alterações com relação ao original: onde está *montre*, "mostra", ele diz *demonstriert*, "demonstra"; onde *peuple*, "massa"; e onde o original diz "como a transmissão se faria de privilegiados a privilegiados", ele introduz diretamente, por meio do termo *Macht*, a ideia da transmissão do poder.] (N. da E.)

[67] Benjamin refere-se à revolução alemã de novembro de 1918, logo encampada pelo partido social-democrata; ver nota 59, neste ensaio. (N. da E.)

populares como burguesas".[68] "Esta greve geral proclama muito claramente sua indiferença quanto ao ganho material da conquista, ao declarar que quer abolir o Estado; o Estado era de fato a razão de ser dos grupos dominantes, que tiram proveito de todos os empreendimentos cuja carga recai sobre o conjunto da população".[69] Enquanto a primeira forma de suspensão do trabalho é violenta, uma vez que provoca só uma modificação exterior das condições de trabalho, a segunda, enquanto meio puro, é não-violenta. Com efeito, esta não acontece com a disposição de retomar o trabalho depois de concessões superficiais ou de qualquer modificação das condições de trabalho, mas com a resolução de retomar apenas um trabalho totalmente transformado, sem coerção por parte do Estado, uma subversão que esse tipo de greve não apenas desencadeia, mas leva a sua completude. Por isso, a primeira modalidade de greve é instauradora do direito, a segunda, anarquista. Na esteira de algumas observações ocasionais de Marx, Sorel recusa para o movimento revolucionário qualquer tipo de programas, utopias, numa palavra, de instaurações de quaisquer formas de direito: "Com a greve geral, desaparecem todas essas belas coisas; a revolução aparece como uma revolta clara e simples, e não há lugares reservados nem

[68] *Op. cit.*, p. 195. (N. de W. B.)

[No original: "[*Elle*] *supprime toutes les conséquences idéologiques de toute politique sociale possible; ses partisans regardent les réformes, même les plus populaires, comme ayant un caractère bourgeois*".] (N. da E.)

[69] *Op. cit.*, p. 249. (N. de W. B.)

[No original: "*Cette grève générale marque, d'une manière trés claire, son indifférence pour les profits matériels de la conquête, en affirmant qu'elle se propose de supprimer l'État; l'État a été, en effet, (...) la raison d'être des groupes dominateurs qui profitent de toutes les entreprises dont l'ensemble de la société supporte les charges*".] (N. da E.)

para os sociólogos, nem para os elegantes amadores de reformas sociais, e nem para os intelectuais que escolheram a profissão de pensar pelo proletariado".[70] A esta concepção profunda, ética e autenticamente revolucionária não se pode contrapor nenhuma ponderação que pretenda estigmatizar essa greve geral como violência, tendo em vista suas possíveis consequências catastróficas. Embora se possa dizer, com razão, que a economia atual, considerada como um todo, é comparável muito menos a uma máquina que para quando o foguista a abandona do que a uma fera que, logo que o domador lhe dá as costas, enlouquece desvairadamente — o caráter violento de uma ação não deve ser julgado segundo seus efeitos ou fins, mas apenas segundo a lei de seus meios. Sem dúvida, o poder do Estado, que tem olhos apenas para os efeitos, se contrapõe precisamente a essa modalidade de greve como se fosse violência, em contraste com as greves parciais que, na maioria das vezes, são de fato formas de chantagem. Em que medida, aliás, uma concepção tão rigorosa da greve geral enquanto tal é propícia a diminuir o desdobramento da violência propriamente dita nas revoluções, isso foi explicitado por Sorel com muito engenho. — Em contraposição, um caso notável de omissão violenta, mais imoral e bruto do que a greve geral política, comparável a um bloqueio, é a greve dos médicos, como ocorreu em diversas cidades alemãs. Ali se mostra da maneira mais repugnante o uso inescrupuloso da violência, simplesmente abjeto no caso de uma classe profissional que,

[70] *Op. cit.*, p. 200. (N. de W. B.)

[No original: "*Avec la grève générale toutes ces belles choses disparaissent; la révolution apparaît comme une pure et simple révolte et nulle place n'est reservée aux sociologues, aux gens du monde amis des réformes sociales, aux intellectuels qui ont embrassé la* profession de penser pour le prolétariat". Em grifo no original.] (N. da E.)

durante anos a fio, sem a menor tentativa de resistência "garantiu à morte a sua presa",[71] para depois, na primeira ocasião, entregar deliberadamente a vida ao abandono. — De modo mais claro do que nas lutas de classes recentes, ao longo dos milênios de história dos Estados constituíram-se meios de entendimento sem violência. Só ocasionalmente, a tarefa dos diplomatas, no trato mútuo, consiste na modificação de ordenações de direito. Essencialmente, eles devem — em analogia com o entendimento entre pessoas privadas — afastar os conflitos em nome de seus países, pacificamente e sem contratos, caso a caso. Uma tarefa delicada, que é solucionada de maneira mais resoluta pelos tribunais de arbitragem e, no entanto, trata-se de um método de solução que é por princípio superior ao da arbitragem, uma vez que se situa além de toda ordem do direito e, portanto, de toda violência. Assim como o trato mútuo entre pessoas privadas, o dos diplomatas produziu formas e virtudes específicas que, mesmo que agora tenham se tornado exteriores, nem sempre foram assim.

Em todo o campo das forças [*Gewalten*] levadas em consideração pelo direito natural ou pelo direito positivo, não se encontra nenhuma que escape da grave problemática da violência do direito. Mas como qualquer representação de uma solução pensável para as tarefas humanas — sem mencionar uma redenção do círculo amaldiçoado de todas as situações existenciais já ocorridas na história mundial — é irrealizável quando se exclui, por princípio, toda e qualquer violência, impõe-se a pergunta se existem outras modalidades de violência, além daquelas consideradas por toda teoria do direito. Ao mesmo tempo, impõe-se

[71] Segundo Maurice de Gandillac, Benjamin alude ao fato de a classe médica, durante a guerra, trabalhar acima de tudo para repor o maior número possível de combatentes, colocando-os à disposição de seus comandos. (N. da E.)

a pergunta se é verdadeiro o dogma básico, comum àquelas teorias: fins justos podem ser alcançados por meios justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos. O que aconteceria então se essa modalidade de violência, que se impõe à maneira do destino, usando meios justificados, se encontrasse num conflito inconciliável com os fins justos em si; e, ao mesmo tempo, fosse possível considerar uma outra modalidade de violência que, evidentemente, não pudesse ser nem o meio justificado nem injustificado para aqueles fins, mas se relacionaria com os fins não como meio, mas, sem que se saiba, como de maneira diferente? Assim incidiria uma luz sobre a experiência estranha e, de início, desanimadora da indecidibilidade última de todos os problemas de direito (aporia que na sua falta de perspectiva só pode ser comparada à impossibilidade de uma decisão conclusiva sobre o que é "certo" ou "errado" em línguas que se encontram em devir). Afinal, quem decide sobre a justificação dos meios e a justeza dos fins nunca é a razão, mas, quanto à primeira, a violência pertencente ao destino, e, quanto à segunda, Deus. Um ponto de vista que só é raro porque prevalece o hábito arraigado de pensar aqueles fins justos como fins de um direito possível — ou seja, não só como universalmente válidos (o que analiticamente decorre do caráter específico da justiça), mas também como passíveis de universalização, o que, como se poderia mostrar, está em contradição com esse caráter. Pois fins que são justos, universalmente reconhecíveis, universalmente válidos para uma situação, não o são para nenhuma outra, por mais parecida que possa ser sob outros aspectos. — Uma função não mediata da violência, tal como discutida aqui, se mostra já na experiência da vida cotidiana. No tocante ao homem, a cólera, por exemplo, o leva às mais patentes explosões de violência, uma violência que não se relaciona como meio a um fim predeterminado. Ela não é meio, e sim manifestação. E, de fato,

essa violência conhece manifestações inteiramente objetivas nas quais pode ser sujeita à crítica. Essas manifestações se encontram, de maneira muito significativa, antes de mais nada no mito.

A violência mítica em sua forma arquetípica é mera manifestação dos deuses. Não meio para seus fins, dificilmente manifestação de sua vontade; em primeiro lugar, manifestação de sua existência. Disso, a lenda de Níobe oferece um excelente exemplo.[72] É verdade que a ação de Apolo e Ártemis pode parecer apenas um castigo. Mas a violência deles é muito mais instauração de um direito do que castigo pela transgressão de um direito existente. O orgulho de Níobe atrai sobre si a fatalidade, não porque fere o direito, mas porque desafia o destino — para uma luta na qual o destino deve vencer, engendrando, somente nessa vitória, um direito. Quão pouco tal violência divina era, no sentido da Antiguidade, a violência mantenedora do direito através do castigo, fica patente nas lendas em que o herói, por exemplo, Prometeu, desafia o destino com digna coragem, luta contra ele, com ou sem sorte, e não é deixado pela lenda sem a esperança de um dia trazer aos homens um novo direito. É, no fundo, esse herói e a violência de direito do mito que lhe é intrínseca que o povo tenta presentificar, ainda nos dias de hoje, quando admira o grande criminoso. A violência desaba, portanto, sobre Níobe a partir da esfera incerta e ambígua do destino. Ela não é propriamente destruidora. Embora traga a morte san-

[72] Níobe, na mitologia grega, era filha de Tântalo e Dione. De seu casamento com Anfião, rei de Tebas, teve sete filhos e sete filhas. Vangloriou-se disso afirmando ser superior à deusa Leto, mãe de Apolo e de Ártemis, que, ofendida, pediu aos filhos que a vingassem. Apolo e Ártemis mataram a flechadas os sete filhos homens de Níobe, que, no entanto, continuou afrontando a deusa. Leto ordenou então que fossem mortas também as filhas de Níobe. Ver Homero, *Ilíada*, canto XXIV, vv. 605-17; Ovídio, *Metamorfoses*, VI, vv. 146-312. (N. da E.)

grenta aos filhos de Níobe, ela se detém diante da vida da mãe, deixando esta vida para trás, mais culpada do que antes por causa da morte das crianças, como portadora eterna e muda da culpa e também como marco limite entre homens e deuses. Se essa violência imediata nas manifestações míticas pode se mostrar estreitamente aparentada, ou mesmo idêntica, à violência instauradora do direito, então a partir dela incide uma luz problemática sobre esta última, na medida em que a violência instauradora do direito havia sido caracterizada acima — na exposição da violência da guerra — como uma violência apenas de meios. Ao mesmo tempo, esta conexão promete lançar uma luz mais ampla sobre o destino, que subjaz em todos os casos à violência do direito, e levar, em traços largos, sua crítica a termo. Pois a violência na instauração do direito tem uma função dupla, no sentido de que a instauração do direito almeja como seu fim, usando a violência como meio, *aquilo* que é instaurado como direito, mas no momento da instauração não abdica da violência; mais do que isso, a instauração constitui a violência em violência instauradora do direito — num sentido rigoroso, isto é, de maneira imediata — porque estabelece não um fim livre e independente da violência [*Gewalt*], mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder [*Macht*]. A instauração do direito é instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda instauração divina de fins, o poder [*Macht*] é o princípio de toda instauração mítica do direito.

Este último princípio tem uma aplicação carregada de enormes consequências no direito de Estado. Pois no seu domínio, o estabelecimento de fronteiras — objeto da "paz" de todas as guerras da era mítica — é o fenômeno originário da violência instauradora do direito em geral. Aí se mostra muito claramente que o que é garantido pela violência instauradora do direito é o poder, muito mais do que qualquer ganho desmedido de posses. Onde se estabelecem fronteiras, o adversário não é simplesmente aniquilado, mas, mesmo quando o vencedor dispõe de poder muito superior a ele, direitos lhe são concedidos. E estes são, de maneira demoniacamente ambígua, direitos "iguais": para ambas as partes contratantes, é a mesma linha que não pode ser transgredida. Aqui aparece, em sua primordialidade terrível, a mesma ambiguidade mítica das leis que não podem ser "transgredidas" de que fala Anatole France quando diz: "Elas proíbem igualmente aos pobres e aos ricos dormir debaixo das pontes". Também Sorel parece tocar numa verdade não apenas histórico-cultural, mas metafísica, ao supor que, nos primórdios, todo direito foi um direito de prerrogativa[73] dos reis ou dos grandes, em suma: dos poderosos. E assim será, *mutatis mutandis*, enquanto existir o direito. Pois da perspectiva da violência, a única que pode garantir o direito, não existe igualdade; na melhor das hipóteses, violências de mesma grandeza. O ato de estabelecer fronteiras, ademais, é importante também para o conhecimento do direito sob outro ângulo. Fronteiras estabelecidas e circunscritas permanecem, pelo menos nos tempos primordiais, leis não escritas. O homem pode transgredi-las sem se dar conta e assim ficar sujeito à expiação. Pois toda intervenção do direito que é provocada pela transgressão da lei não escrita e desconhecida chama-se "expiação", à diferença de "castigo". Por mais que a expiação recaia de maneira desastrosa sobre aquele que não sabia, sua ocorrência se dá, no entendimento do direito, não

[73] No original, Benjamin joga com as palavras *Recht*, "direito", e *Vor-Recht*, "privilégio", aqui traduzido, conforme João Barrento, como "direito de prerrogativa". (N. da E.)

como acaso, mas como destino que aqui se mostra mais uma vez em sua deliberada ambiguidade. Hermann Cohen, numa breve reflexão sobre a concepção de destino dos antigos, denominou-o de "conhecimento que se torna inevitável", pois "são suas próprias ordenações que parecem ocasionar e provocar essa transgressão, essa queda".[74] O princípio moderno de que o desconhecimento das leis não exime da punição dá provas desse espírito do direito, assim como a luta em prol do direito escrito, nos primeiros tempos das comunidades antigas, deve ser entendida como uma rebelião contra o espírito dos estatutos míticos.

Longe de inaugurar uma esfera mais pura, a manifestação mítica da violência imediata mostra-se, em seu núcleo mais profundo, idêntica a toda violência do direito, e transforma a suspeita quanto ao caráter problemático dessa violência em certeza quanto ao caráter pernicioso de sua função histórica, tornando tarefa a sua abolição. Tal tarefa suscita, em última instância, mais uma vez, a questão de uma violência pura, imediata, que possa estancar a marcha da violência mítica. Assim como em todos os domínios Deus se opõe ao mito, a violência divina se opõe à violência mítica. E, de fato, estas são contrárias em todos os aspectos. Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a violência mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta. À lenda de Níobe pode-se contrapor, como exemplo desta violência, o juízo divino do bando de Coré.[75] O juízo divino atinge privilegiados, levitas, atinge sem preveni-los, golpeia sem ameaçá-los, e não hesita diante da aniquilação. Mas, ao mesmo tempo, ao aniquilar, o juízo divino expia a culpa, e não se pode deixar de ver uma profunda conexão entre o caráter não-sangrento e o caráter de expiação purificatória dessa violência. Pois o sangue é o símbolo da mera vida.[76] O desencadeamento da violência do direito remete — o que não se pode mostrar aqui de maneira mais detalhada — à culpa inerente à mera vida natural, culpa que entrega o vivente, de maneira inocente e infeliz, à expiação com a qual ele "expia" sua culpa — livrando também o culpado, não de sua culpa, mas do direito. Pois com a mera vida termina o domínio do direito sobre o vivente. A violência

---

[74] Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens* [Ética da vontade pura], 2ª ed. revista, Berlim, B. Cassirer, 1907, p. 362. (N. de W. B.)

[Ver, sobre Cohen, nota 39 neste volume.] (N. da E.)

[75] O episódio da rebelião de Coré e do castigo divino está em *Números*, 16, 1-35. (N. da E.)

[76] No original, *das blosse Leben*. O adjetivo *bloss* significa "mero", "simples", "sem nenhum suplemento". Há uma nuance entre *nackt*, que designa a nudez de uma criança que sai do corpo de sua mãe, e *bloss*, que designa o "nu" no sentido de "despido", em oposição a "coberto" com roupa ou roupagem (retórica, por exemplo). Nesse contexto, é discutível a aproximação instigante, mas talvez apressada, que Giorgio Agamben estabelece entre este ensaio de Benjamin e o conceito de "vida nua", base da biopolítica contemporânea, isto é, da intervenção da dimensão política e jurídica sobre a vida orgânica natural (em grego, *zoé*) de cada cidadão, enquanto a dimensão propriamente política, para o pensamento grego clássico, só podia interferir na vida social e comum (*bios*) dos homens (ver Giorgio Agamben, *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua, I*, São Paulo, Boitempo, 2004, pp. 71 e ss.).

Nesta passagem torna-se clara a convicção de Benjamin, já referida antes, de que a vida humana não tem valor absoluto em si, como "mera vida", mas somente numa dimensão que transcende o orgânico natural — ver, a propósito, nota 44 do ensaio "A tarefa do tradutor", neste volume. (N. da E.)

mítica é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina e pura se exerce contra toda a vida, em favor do vivente. A primeira exige sacrifícios, a segunda os aceita.

Esta violência divina não é atestada apenas pela tradição religiosa, mas encontra-se também na vida presente em pelo menos uma manifestação consagrada. O poder que se exerce na educação, que em sua forma plena está fora da alçada do direito, é uma de suas formas manifestas. Estas não se definem pelo fato de que Deus em pessoa exerça essa violência de modo imediato, por milagres, mas por aqueles momentos de cumprimento não-sangrento, golpeador, expiador de culpa. E, enfim, pela ausência de qualquer instauração de direito. Nesse sentido, também é justificado designar essa violência também como aniquiladora; ora, ela o é apenas de maneira relativa, com respeito a bens, direito, vida e que tais, nunca de maneira absoluta com respeito à alma do vivente. — Tal extensão da violência pura ou divina sem dúvida provocará, hoje em dia, as mais violentas invectivas; e ela será contestada com a observação de que, segundo suas deduções, ela permitiria também, condicionalmente, aos homens o uso da violência letal uns contra os outros. Isto, entretanto, não pode ser admitido. Pois a pergunta "Tenho permissão para matar?" recebe irrevogavelmente a resposta na forma do mandamento "Não matarás!". Esse mandamento precede o ato, assim como o próprio Deus precede, para que este não se realize. Mas assim como o medo da punição não deve ser o motivo para se respeitar o mandamento, este permanece inaplicável, incomensurável, em relação ao ato consumado. Do mandamento não pode ser deduzido nenhum julgamento do ato. Assim, não se pode nem prever o julgamento divino do ato, nem a razão desse julgamento. Aqueles que condenam toda e qualquer morte violenta de um homem por outro com base neste mandamento es-

tão, portanto, enganados. O mandamento não existe como medida de julgamento, e sim como diretriz de ação para a pessoa ou comunidade que age, as quais, na sua solidão, têm de se confrontar com ele e assumir, em casos extremos, a responsabilidade de não levá-lo em conta. Assim também o compreendeu o judaísmo que recusou explicitamente a condenação do homicídio em caso de legítima defesa. — Mas aqueles pensadores remontam a um teorema mais longínquo, a partir do qual imaginam talvez fundamentar o próprio mandamento. Trata-se da tese da sacralidade da vida, quer aplicada por eles a toda a vida animal (e mesmo vegetal), quer restrita à vida humana. Sua argumentação, que toma como exemplo num caso extremo a execução revolucionária dos opressores, é a seguinte: "Se eu não matar, jamais estabelecerei o reino universal da justiça... Assim raciocina o terrorista intelectual... Porém, nós proclamamos que acima da felicidade e da justiça de uma existência... está a existência em si".[77] Tão seguro quanto esta última proposição é falsa, e mesmo ignóbil, é o fato de que ela também revela com segurança a obrigação de não mais procurar o fundamento do mandamento naquilo que o homicídio faz ao assassinado, mas no que ele faz a Deus e ao autor desse ato. É falsa e vil a proposição de que a existência teria um valor mais alto do que a existência justa, quando existência significar nada mais do que a

---

[77] Kurt Hiller, "Anti-Kain. Ein nachwort" [Anti-Caim. Um posfácio], in: *Das Ziel. Jahrbuch für geistige Politik*, ed. Kurt Hiller, vol. 3, Munique, 1919, p. 25. (N. de W. B.)

[Teórico do pacifismo radical e dos direitos dos homossexuais, Kurt Hiller (1885-1972), nascido em Berlim, de família judia, doutorou-se em Heidelberg, em 1907, com uma tese intitulada "O direito sobre si mesmo", que tratava do direito ao suicídio, ao aborto e à homossexualidade.] (N. da E.)

mera vida — e é esse o sentido do termo na referida reflexão. Mas a proposição contém uma verdade poderosa, se "existência", ou melhor, "vida" (palavras cujo duplo sentido se soluciona, de maneira análoga ao da palavra "paz", conforme sua relação com duas esferas distintas) significar a condição de composto irredutível do "homem". Se a proposição quer dizer que o não-ser do homem é algo de mais terrível do que o ainda-não-ser (portanto, necessariamente, mero) do homem justo. A proposição referida acima deve sua plausibilidade a essa ambiguidade. Pois o homem não se reduz à mera vida do homem, tampouco à mera vida nele mesmo, nem à de qualquer de seus outros estados e qualidades, sim, nem sequer à singularidade de sua pessoa física. Quão sagrado seja o homem (ou também aquela vida nele que existe idêntica na vida terrena, na morte e na continuação da vida[78]), tão pouco o são os seus estados, a sua vida corpórea, vulnerável a outros homens. O que é que distingue essencialmente essa vida da vida das plantas e dos animais? Mesmo que estes fossem sagrados, não o seriam pela mera vida neles, nem por estarem na vida. Valeria a pena rastrear a origem do dogma da sacralidade da vida. Talvez, ou muito provavelmente, esse dogma seja recente; a derradeira errância da debilitada tradição ocidental de procurar o sagrado que ela perdeu naquilo que é cosmologicamente impenetrável. (A antiguidade de todos os mandamentos religiosos contra o homicídio não é contra-argumento, porque estes repousam sobre pensamentos outros que o do teorema moderno). Por fim, dá motivo para reflexão o fato de que aquilo que aí é dito sagrado é, segundo o antigo pensamento mítico, o portador assinalado da culpa: a mera vida.

---

[78] No original, *Fortleben*. Para a ocorrência da mesma palavra em outro contexto, ver nota 42 em "A tarefa do tradutor", neste volume. (N. da E.)

A crítica da violência é a filosofia de sua história. É a "filosofia" dessa história porque somente a ideia de seu ponto de partida permite uma tomada de posição crítica, diferenciadora e decisiva, com relação a seus momentos temporais. Um olhar dirigido apenas para as coisas mais próximas perceberá, quando muito, um movimento dialético de altos e baixos nas configurações da violência enquanto instauradora e mantenedora do direito. A lei dessas oscilações repousa no fato de que toda violência mantenedora do direito acaba, por si mesma, através da repressão das contraviolências inimigas, enfraquecendo indiretamente, no decorrer do tempo, a violência instauradora do direito, por ela representada. (Alguns sintomas disso foram apontados ao longo desta investigação). Isso dura até o momento em que novas violências ou violências anteriormente reprimidas vencem a violência até aqui instauradora do direito, fundando assim um novo direito para um novo declínio. É na ruptura desse círculo atado magicamente nas formas míticas do direito, na destituição do direito e de todas as violências das quais ele depende, e que dependem dele, em última instância, então, na destituição da violência do Estado, que se funda uma nova era histórica. Se, no presente, a dominação do mito já foi aqui e ali rompida, então o novo não se situa num ponto de fuga tão inconcebivelmente longínquo, de tal modo que uma palavra contra o direito não é inteiramente inócua. Mas se a existência da violência para além do direito, como pura violência imediata, está assegurada, com isso se prova que, e de que maneira, a violência revolucionária — nome que deve ser dado à mais alta manifestação da violência pura pelo homem — é possível. Porém não é igualmente possível nem igualmente urgente para os homens decidir quando violência pura realmente se efetivou num caso determinado. Com efeito, apenas a violência mítica, não a divina, será reconhecida como tal com certeza, a não ser por efei-

tos incomparáveis, pois a força expiatória da violência não é clara aos olhos dos homens. Mais uma vez, todas as formas eternas, que o mito abastardou com o direito, estão livres para a violência divina. Esta pode se manifestar na guerra verdadeira do mesmo modo como pode se manifestar o juízo de Deus proferido pela multidão acerca do criminoso. Mas toda violência mítica, instauradora do direito, que é lícito chamar de "violência arbitrária"[79] [*schaltende Gewalt*], deve ser rejeitada. É preciso rejeitar também a violência mantenedora do direito, a "violência administrada" [*verwaltete Gewalt*], que está a serviço da primeira. A violência divina, que é insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada, pode ser chamada de "violência que reina" [*waltende Gewalt*].[80]

(1921)

Tradução de Ernani Chaves

[79] Entenda-se, "violência que age arbitrariamente". (N. da E.)

[80] Sobre o verbo *walten*, aqui empregado no particípio presente *waltende*, ver nota 51 deste ensaio. (N. da E.)

Léxico remissivo

afinidade — *die Verwandtschaft* — ver nota 45
arquétipo — *das Urbild* — ver nota 41
autoridade do Estado — *die Staatsgewalt* — ver nota 51
caráter mediado — *die Mittelbarkeit* — ver nota 30
compor obra literária — *dichten* — ver nota 4
composição literária — *die Dichtung* — ver nota 4
composição — *das Gebilde* — ver nota 41
comunicabilidade — *die Mitteilbarkeit* — ver nota 30
comunicação — *die Mitteilung* — ver nota 30
construção — *das Gebilde* — ver nota 41
conteúdo — *der Inhalt* — ver nota 3
continuar a viver, o — *das Fortleben* — ver nota 42
conveniente — *schicklich* — ver nota 12
cópia — *das Abbild* — ver nota 41
crítica — *die Kritik* — ver nota 51
dar forma — *bilden* — ver nota 41
delimitação de limites — *die Kritik* — ver nota 51
desenhar — *zeichnen* — ver nota 33
desistência — *die Aufgabe* — ver nota 40
destino — *das Schicksal* — ver nota 12
elevação — *die Erhebung* — ver nota 19
elevado — *erhaben* — ver nota 19